***А. А. Шайкин***

# ПЛОТЬ И ТЕЛО В ИХ СООТНОШЕНИЯХ С ДУШОЙ В РАННИХ ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТАХ

Интерес к ментальности древнерусского человека подогревается не всегда ясно осознаваемым стремлением опознать свои общности и отличия с предком. Поэтому отбор фактов, уж не говоря об их интерпретации, несомненно, окрашивается современным интересом. Иного пути у обозревателя, наверно, нет: позиции человека XI — начала XII веков нам доступны только с площадки нашего времени.

Для обследования означенных в заглавии понятий[1] надо бы взять все оригинальные тексты указанного периода, но жанр статьи требует ограничения. Мотивируем выбор следующих текстов: Изборник 1076 является своеобразной православной энциклопедией, Повесть временных лет — итог самосознания русской государственной жизни до рубежа XI — XII веков, Слово о законе и благодати митрополита Илариона — религиозно-идеологический манифест той же эпохи, Сказание о Борисе и Глебе — признанная вершина её агиографии.[2]

«Тело» и «плоть» в указанных текстах часто синонимичны, но есть и несомненные коннотативные их различия. Кроме того, и то, и другое понятие, составляя устойчивую оппозицию с понятиями «души», «неба», «божества», находятся с ними в непростых отношениях.

---

[1] Есть статья, рассматривающие указанные понятия на материале русского языка в его современном состоянии: Шмелев А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005. С. 133—152. В работе Т.И. Вендиной «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» (М., 2002) присутствуют некоторые из интересующих нас понятий, но рассматриваются они на материале словарей, а не конкретных произведений; аспекты тела и плоти не вошли в поле обзора.

[2] Тексты цитируем по следующим изданиям: *Изборник* 1076 года. 2-е изд., под ред. А.М. Молдована. Т. I, М., 2009 (далее: Избор); *Повесть* временных лет.ч. 1. Текст и перевод / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. Под ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950 (далее: ПВЛ); *Слово* о законе и благодати митрополита киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI — XII века. СПб., 1997. С. 26—61 (далее Илар); Сказание о Борисе и Глебе // Там же. С. 328—351 (далее СкБГ). Сноски на эти издания по сокращенными их названиями даем в статье в скобках; для Избор. перед номером страницы даем номера листа и строк рукописи, приводящихся в издании).

Средневековый христианский человек ясно осознавал, что обречен на «скоро падоуюштюю плоть» (Избор. Л 10, 11—13. С. 175), плоть от века греховна, и «отъ плътьнааго грѣха» (Избор. Л. 210, 10—11. С. 575) уберечься очень трудно. Есть, конечно, и «малы нѣкыа и плътьскыя» грехи, и они «оудобь простимы» (Избор. Л. 208 об., 11—13 — Л. 209, 1. С. 572—573), но по существу плоть заслоняет человеку Бога: Бог всё строит на пользу нам, но «мы плътьнии не вѣмы» (Избор. Л. 50 об., 7—8. С. 256). Не ведаем потому, что у плотского человека ограниченные мыслительные возможности: «чьто ино мошьтьнъ еси помыслити плътьнъ сы» (Избор. Л. 55 об., 8—10. С. 266.), явно иронически вопрошает средневековый автор.

Плоть, точнее плотская похоть, — «источникъ безаконья и мятежь» (ПВЛ. С. 140), и потому следует «боротися съ врагъмь въ изнеможении плъти» (Избор. Л. 107, 3—4. С. 477). Плотолюбивые помыслы не только «тьлять … душу», но и «плоть осквьрняють» (Избор. Л. 75 об., 9—12. С. 306). «Отъ плътьскыихъ и любосластьныихъ вештии (вещей)» надлежит «бѣгати» (Избор. Л. 102, 5—7. С. 467). Во время Потопа погибала именно «плоть»: «наведе Богъ потопъ на землю, потопе всяка плоть» (ПВЛ. С. 64).

Однако ситуация не безнадежна: человек сам способен трансформировать плоть: «Исповѣданиемь» душевные «струпья» исцеляют и «врѣдъ бо плътьныи обавляемь врачьмь ицѣлѣеть» (Избор. Л. 242, 2—6. С. 639). Самый верный способ обуздать плоть — труд: «съпоноу»[3] плоти обретают «въ благыихъ троудѣхъ» (Избор. Л. 65 об. 7—8. С. 286); «толико троужаися елико мошти начьнеши въсхластити[4] плътьскыя похоти…» (Избор. Л. 67, 1—4. С. 289) и т.п.

Явление Бога в человеческой плоти изменило ситуацию: «Къ живущиимъ бо на земли человѣкомъ въ плоть одѣвься приде…» (Илар. С. 26). Плотскость, во-площенность осуществляется в акте непорочного зачатия: «не отлучивъся Отца, и ***въплотися*** отъ Дѣвицѣ чисты» (Илар. С. 34. Курсив наш. — АШ). Духовная сущность оплотнилась: «плоть приимъ, изиде, яко же и въниде» (Илар. С. 34). Воплощение Бога позволило создать «плоть съдушну[5], словесну же и умну», и это деяние осознается как новаторское: «не преже бывшю»[6] (ПВЛ. С. 78).

[3] Помеха, препятствие.
[4] Обуздать, укротить.
[5] Прилагательное ‘съдушьныи’ присутствует в Изборнике 1073 г. в значении «одушевленный». — См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1912. С. 700.
[6] Всё выражение является частью Символа веры при наставлении Владимира.

Но у Бога есть и своя особая плоть, ее обрел Иисус Христос после воскресения из мертвых: «въскресъ въ своей плоти, не видѣвши истлѣнья на небеса взиде» (ПВЛ. С. 78).

«Явитися человѣкомъ плотью» было необходимо для того, чтобы получить возможность «пострадати за Адамово преступленье» (ПВЛ. С. 70) и, в конечном счете, спасти человеческий род: «пострадавъ за ны плотию… съ собою въскрѣсив ны» (Илар. С. 26). Хотя плоть с самого начала специфическая, только человеку принадлежащая,[7] тем не менее, она не отгорожена от плоти вочеловечившегося Господа, плоти, спасающей людей: «нъ тако приимѣмъ плъть тоу яко же приникъше къ ребру Господню оусты своими и пиюште иж него; тако приимѣмъ плъть тоу и кръвь его» (Избор. Л. 261 об., 12—13 — Л. 262, 1—5. С. 678—679). Вслед за пророками, Иларион считает, что плоть может быть спасена: «явится слава Господня, и всяка плоть узрить спасение Бога нашего[8]» (Илар. С. 42).

Через таинство крещения человек начинает преодолевать свою земную плоть: в святой купели люди, осененные Святым Духом, становятся сынами Божьими («сынове Богу»), человек уже «не отъ кръве ни отъ похоти плотьскы, ни отъ похоти мужескы», но «отъ Бога родишася», через крещение и благие дела «человѣци плотьнии … причастници Христу бываютъ» (Илар. С. 32—34)[9]. Человек с Божьей помощью способен к самоочищению: «очистимъ собе, братья, от всякоя крови плотьскыя и душевныя» (ПВЛ. С. 155). Очищенная человеческая *плоть* становится жилищем Бога: «плъть свою жилиште Божие соуште» (Избор. Л. 120 об., 1—2. С. 504). Плоть способна преодолеть свою земную природу и проникнуть в духовно-небесную сферу. О людях, причисляемых к лику святых, говорится как о «въ плоти ангела быста» (ПВЛ. С. 93), ангелосущностные, они «плътьскы на земли пожила еста въ чловѣчьствѣ» (СкБГ. С. 348); отшельники, устранившиеся от мира сего и посвятившие себя Богу единому, именуются «плътьныи ангелы» (Избор. Л. 23, 3—6. С. 201). Сами же ангелы могут быть изображены не просто телесными, а поистине богатырской стати: «…и лядвия его припоясани златомъ чистомъ, и тѣло его, аки фарсисъ, и лице ему, аки молнья, и очи ему, яко свѣщи огненѣи,

[7] Видимо, слово «плътьныи» можно считать синонимом «человека», ср.: «плътьныи ангелы» — святые люди.
[8] Ср.: Ис 40, 4—5.
[9] Иларион использует новозаветные выражения: см.: Иоан 1, 12—13; Евр 3, 14.

и мышци ему плещи подобни мѣди чистѣ, и глагола его, аки народа многа»» (ПВЛ. С. 194).

Можно предположить, что плоть — это некая универсалия, тогда как тело индивидуализировано, плоть — всеобща, тело — чье-то. Когда речь идет о множестве, возможно выражение «плътьныи ангелы», но когда речь заходит об одном отдельно взятом ангеле, то говорится о «тѣлѣ его». Разумеется, указанное разграничение не абсолютно.[10]

Кроме того, в текстах присутствует малоразработанная идея бестелесности. В характеристике Троицы бестелесность подчеркивается только для Святого Духа: «Духъ Святый безъ времене и бес тѣла» (ПВЛ С. 77). Впрочем, и Святой Дух участвует в непорочном зачатии и, следовательно, также причастен к «воплощению». Бог явился людям *во плоти*, однако на Тайной вечери Иисус Христос вручает людям уже не *плоть* свою, а *тело*: «Се есть тѣло мое, ломимое за вы...» (ПВЛ С. 61). В формулах причастия обычно употребляется слово *тело*: «Таинамъ Божиямъ вѣроуи, тѣлоу и кръви его…» (Избор. Л. 44, 6—7. С. 243). Трепетное отношение распространяется и на тех, кто осуществляет таинство причащения, правда, означаются они сомнительным на современный слух выражением «дробители тела»: «Прозвутеры, иерея Христовы, прѣдъстателя таинѣи его, и дробителя тѣлоу его, всякою чьстью почьсти и съ страхъмь възираи на ня» (Избор. Л. 59, 7—12. С. 273). Новообращенным советуют отбросить сомнения и не задаваться вопросом, как хлеб может быть телом, а вино — кровью: «Невѣрьство же отъмѣтаи, не рьци, как хлѣбъ — тѣло и вино — кръвь…» (Избор. Л. 44, 11—13. С. 243).

В ходе причащения надлежит заботиться о чистоте рук своих, ибо руками «подъемлеши тѣло Христово» (Избор. Л. 253 об., 3—6. С. 662), и не осквернять уста, вкушающие тело Бога: «како тѣло Христово съмѣеши приятии скврьньны оусты» (Избор. Л. 261 об., 9—11. С. 678).

У Илариона, передающего идею жертвенности Бога, присутствует понятие «тельца»: «сътвори Богъ гоститву и пиръ великъ тельцемь упитѣныим от вѣка, възлюбленыимъ Сыномъ своимъ Исусом Христомь, съзвавъ на едино веселие небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино ангелы и человѣкы» (Илар. С. 30). В евангельской Притче о

[10] Так, например, в СкБГ русские определяются через свою телесность: «Тако же и въ молитвахъ вьсегда молитася о нась, да не придеть на ны зъло, и рана да не приступить къ телеси рабъ ваю» (СкБГ С. 348). Под «телеси рабъ ваю» имеются в виду тела соотечественников Бориса и Глеба. Впрочем, и здесь, хотя речь идет о множестве, но о множестве дискретном, состоящем из индивидуумов.

блудном сыне отец велит пожертвовать *тельца* для пира по случаю возвращения блудного сына[11], парафраз притчи «Словом о законе и благодати» подключается к традиции, отождествляющей и самого Христа с таким тельцом: параллелью к божественным персонажам у Илариона становятся фигуры Авраама и Исаака, т.е. отца, готового «закласть» своего любимого сына.[12]

Выше мы отмечали, что плоть может стать жилищем Бога, но когда та же идея обращена к отдельному человеку, то появляется слово *тело* (причем с интересной параллелью князя и Бога): как призывающие князя очищают свои «храмы», так «и ты, аще желаеши Бога своего в домъ тѣлесьныи въселити на свѣтъ жизни твоеи, очисти тѣло постъмь» (Избор. Л., 35 об., 1—5. С. 226). При некоторых условиях тело может стать «церковью телесной»: «Безълобие твори серьдцьмъ, а чистотоу тѣлъмь — то бо обое сътворить тя Божию церкъвь тѣлесьноую» (Избор. Л. 69 об., 8—11. С. 294).

Индивидуализируясь, плоть становится телом; вероятно, и душа может быть осмыслена как индивидуализация духа.[13] Именно душа вступает в диалектические отношения с телом.

С одной стороны, душа и тело находятся в антиномических отношениях, внимание к одному предполагает отрицание другого. Тот, кто любит свое тело, благодати Божией не получит, в «блудолюбное» тело «разоумъ Божии не въселяеться» (Избор. Л. 99 об., 4—8. С. 462). Поэтому «елико бо пакость тѣлу твориши, души благодѣть зиждеши[14]» (Избор. Л. 49, 12,13 — Л. 49об, 1. С. 253—254). Укрощение тела оказывается ощутимым движением к культуре, цивилизации, разумному устроению общества даже по отношению к дохристианским временам, что со всей очевидностью демонстрируется противопоставлением умеренных во всем полян телесной необузданности прочих славянских племен, живущих «звѣриньскимъ образомъ» (ПВЛ С. 14—15).

У Илариона антиномия души и тела сменяется дополнением одного другим: «Видѣ же, аще и не тѣломъ, нъ духомъ показаеть ти Господь вся си, о нихъже радуйся и веселися» (Илар. С. 50), а дополнение переходит в гармонию: «…вся помилуи, вся утѣши, вся обрадуи, ра-

---

[11] Лк 15, 22—24.
[12] См.: Илар. С. 28.
[13] В особых случаях дух может выступить в качестве души, если, например, это душа святого: «мученикъ буду Господу моему, а духъ мой прииметь Владыка»» (СкБГ С. 332).
[14] В общем виде это было сформулировано апостолом Павлом: «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» — Гал 5, 17.

дость творя имъ и тѣлесную и душевную!» (Илар. С. 56).То же встречаем и в летописи: княгиня Ольга в крещении «радовашеся душею и тѣломъ» (ПВЛ С. 44), Владимир, зрящий на крещающихся киевлян, «радовашеся душею и тѣлом»[15] (ПВЛ С. 85)

Сопряженная с телом душа нуждается в пище. «Изборник» советует: насыщая свое тело, часть трапезы отдели для души своей, ибо «та чьстьнѣиши тѣла есть» — (Избор. Л. 40 об., 4—8. С. 236). В то же время чрезмерно насыщающий утробу свою, испорченным дыханием своим прогоняет «святааго духа» (Избор. Л. 255. 9—12. С. 665). Согрешающий губит не только душу: в связи с таинством причастия возникает вопрос, как в свое оскверненное тело «тѣло Владычьне приимемъ»? (Избор. Л. 87, 4—6, 10—11. С. 437). Утаенные грехи и душу, и «тѣло оумаряють» (Избор. Л. 242, 9—10. С. 639), во лжи, пьянстве и блуде «душа погыбаеть и тѣло» (ПВЛ С. 157).

У души есть и особая пища — молитвы; подобно тому, как тело, «пиштя лишаемо», «отънемагаеть», так и душа, «молитвьныя сладости лишаема, на расслабление и оумьртвие оумьное приближаеться» (Избор. Л. 49 об., 7—13 — Л. 50, 1—2. С. 254—255). При этом «чистая душа» почти автоматически предполагает «тѣлеси худу» (ПВЛ. С. 154).

Дуализм человека признавали и язычники, но они давали свою трактовку двусоставности: «И створи дьяволъ человѣка, а Богь душю во нь вложи. Тѣм же, аще умреть человѣкъ, в землю идеть тѣло, а душа к Богу» (ПВЛ. С. 118). Христианский взгляд на посмертную судьбу волхва корректирует позицию язычников. Так, о волхве убитом князем Глебом сообщается: «Он же погибе тѣломь, и душею предавъся дьяволу» (ПВЛ С. 121). Христианин, разумеется, предает свою душу «в руцѣ Божии», а тело отдают земле (ПВЛ С. 126). Но не всякое тело переходит в прах земной, тела святых остаются нетленными. Так, об Ольге сказано: «Се бо вси человѣци прославляють, видяще лежащю в тѣлѣ на многа лѣта…» (ПВЛ С. 49); нетленным много лет пребывало тело Глеба: «Се же пречюдьно бысть и дивьно и памяти достойно; како и колико лѣтъ лежавъ тѣло святаго, то же не врежено пребысть, ни отъ коегоже плътоядьца, ни бѣаше почьрнѣло, яко же обычай имуть телеса мьртвыхъ, нъ свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю. Тако Богу съхранивъшю своего страстотьрпьца тѣло» (СкБГ С. 346). Более того, в некоторых случа-

[15] Единство формулы может предполагать единого автора для эпизодов с Ольгой и Владимиром.

ях не только души, но и тела способны сохраняться в небесной сфере. Так о Борисе и Глебе сообщается: «И съвкуплена тѣлома, паче же душама, у Въладыкы Всецесаря пребывающа в радости бесконечнѣй, во свѣтѣ неиздреченьнѣмь, подающа ицѣлебныя дары Русьстѣй земли» (ПВЛ С. 93).

Каждый из составов человека имеет свои органы. В храме надлежит смотреть и видеть «тѣлесьныима очима и доушевьныма» (Избор. Л. 55, 13 — Л. 55об., 1—2. С. 265—266); «очи сьрдьца» нужны, чтобы ощутить глубокое горе (СкБГ С. 332). Совесть — не только свойство души, но и тела: советуйся с «чистою съвѣстью тѣлесьною» (Избор. Л. 110, 10—11. С. 483). Духовная эманация способна отрываться от тела и присутствовать далеко за пределами своего носителя. Так, по одному из летописных утверждений, на Руси «тѣломъ апостоли не суть *сдѣ* были, но ученья ихъ аки трубы гласять по вселенѣй в церквахъ» (ПВЛ С. 59).

Тело значимо и само по себе, в частности, оно может становиться своеобразной характеристикой. Так, летописные обры были «тѣломъ велици и умомь горди» (ПВЛ С. 14). Контрастным маркером оказывается среднее тело, каковым обладал отрок, одолевший печенежина: «бѣ бо середний тѣломь» (ПВЛ С. 84). Однако «большое тело» сопряжено не только с отрицательными коннотациями, в некрологических характеристиках русских князей большое тело упоминается в коннотациях идеального: «Бѣ же Мьстиславъ дебелъ тѣломь» (ПВЛ С. 101), Изяслав «тѣломъ великъ, незлобивъ нравомъ» (ПВЛ С. 134).

Трогательно изображая страдания тела, книжник XI века создает художественный образ в духе будущего Даниила Заточника: ты, сидящий зимой в теплом доме и без боязни обнажающийся, вспомни об убогих, «како клячять надъ малъмь огньцьмь, съкърчивъшеся, большу же бѣдоу очима оть дыма имоуште, роуцѣ же тъкмо сьгрѣвающе, плешти же и вьсе тѣло морозъмь измьрзъше»[16] (Избор. Л. 42 об., 5—13. С. 240). Телесные страдания изображает летописец, рассказывая об угоняемых половцами в плен: «стражюще, печални, мучими, зимою оцѣпляеми, *въ* алчи и в жажи и в бѣдѣ, опустнѣвше лици, почернѣвше телесы; незнаемою страною, языкомъ испаленым, нази ходяще и боси, ногы имуще сбодены терньем» (ПВЛ С. 147).

[16] Возможно, что Даниил Заточник, когда писал: «мене помяни, под единым платом лежаща и зимою умирающа, и каплями дождевыми, аки стрѣлами, сердце пронизающе» (БЛДР, Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 274), помнил строки «Изборника».

Тело требует заботы и внимания: «тѣло свое чисто съблюди…» (Избор. Л. 253, 10. С. 661); о «въздержаньи тѣла чиста» напоминал греческий патриарх новокрещенной Ольге (ПВЛ С. 44). Тело можно сравнить с ризой, и, подобно тому, как забота о ризе продлевает ее служение, а небрежение губит, так и тело, лишенное заботы, «изниеть», а потому, «потребоу даи телеси противу силѣ его» (Избор. Л. 237, 3—8. С. 629).

Борис, предчувствуя свою погибель, сокрушается о «о красотѣ и о доброте телесе своего» так, что «сльзами разливаашеся вьсь». Люди, видя скорбь Бориса, «плакаашеся о добproducedродьнѣмь[17] тѣлѣ» его. (СкБГ С. 332). В ситуации смертельной опасности тело слабеет, «утьрпываеть», как это случается в мученических кончинах святых братьев: Борис «начать тѣлъмь утьрпывати», (СкГБ С. 330), Глеб «тѣлъмъ утьрпая» (СкГБ С. 340).

Убивая Бориса, пронзают «чьстьное и многомилостивое тѣло святаго», отрок Георгий, стремясь защитить Бориса, «вьржеся на тѣло блаженааго», он не хочет быть свидетелем того, как «красота тѣла» его господина «увядаеть» (СкБГ С. 336).

По смерти душа покидает не плоть, а тело: «душа изидеть от тѣла» (Избор. Л. 244 об., 4—6. С. 644). В редких случаях говорится, что по смерти тело покидает не душа, а дух: распятый на кресте, «испусти духъ Иисусь» (ПВЛ С. 72); печерский монах Демьян, «сомжаривъ очи, предасть духъ в руцѣ Божии» (ПВЛ С. 126). Такое исключение делается, видимо, для высоких духовных сущностей.

Тело даже и без души несомненная ценность: встретив умершего, проводи его, ибо «тѣло его помиловавъ и гробу предавъ, помилованъ боудеши» (Избор. Л. 52 об. 1—4. С. 260; см. также: Л. 153 об., 6—9. С. 414)[18]. Борис сокрушается, что не смог хоронить «чьстьное… тѣло» отца, мертвое тело для него по-прежнему исполнено «красоты мужьства»(СкБГ С. 330), а тело самого Бориса, хранимое в церкви — «съкровище мъногоцѣньно» (СкБГ С. 348).

В останках предков в дохристианские времена видели охранную силу, о чем свидетельствует обычай выставления на межевых столбах

[17] Добродродьдныи — происходящий из знатного рода, благородный. — Словарь древнерусского языка (XI — XIV): В 10 т. / Т. 3. М.: 1990. С. 12. В переводе в БЛДР опущено это значение: люди оплакивают «красоту телесную и духовную» Бориса (СкБГ С. 333).

[18] В том же наставлял Мономах в своем Поучении: «надъ мертвеця идѣте, яко вси мертвени есмы» (ПВЛ С. 158).

сосудов с прахом кремированных мертвецов (ПВЛ С. 15); несомненно, ритуальным было захоронение «на горѣ» Аскольда и Дира (ПВЛ С. 20), а затем и самого Олега (ПВЛ С. 30), предавшего их смерти: на горе хоронили сакральных персонажей.[19] О том, что даже могильный прах человека сохранял связь с его бессмертной сущностью, свидетельствует инициатива Ярослава, приказавшего в 1044 г. окрестить останки своих предков, Ярополка и Олега Святославичей, и захоронить их в церкви Святой Богородицы (ПВЛ С. 104).

Мертвое тело святого не трогают даже звери-«плътоядьцы», оно не чернеет, как это свойственно «телесамъ мьртвыхъ», оно продолжает быть «свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю» (СкБГ С. 346). Однако оно не сразу открывается людям: «И не вѣдяху мнози ту лежащю святою страстотьрпьцю телесу.» (СкБГ С. 346).

Святые проницают границу того и этого света, телом они могут покинуть мир, «идеже пожила еста въ тели» (СкБГ С. 348), но «нъ благодатию жива еста»: Борис и Глеб откликаются на призыв брата, «молитвою помозѣта ми!» (СкБГ С. 344)[20].

Некрологический портрет и вовсе размывает границу миров, и мертвый описывается в своей телесной красоте: «Тѣлъмь бяше красьнъ, высокъ, лицьмь круглъмь, плечи велицѣ, тънъкъ въ чресла, очима добраама, веселъ лицьмь, борода мала и усь — младъ бо бѣ еще. Свѣтяся цесарьскы, крѣпъкъ тѣлъмь, вьсячьскы украшенъ акы цвѣтъ цвьтый въ уности своей, в ратьхъ хръбъръ, въ съвѣтѣхъ мудръ и разумьнъ при вьсемь и благодать Божия цвьтяаше на немь» (СкБГ С. 350)

Сознание древнерусского человека, по текстам XI — начала XII вв., не отступало перед очевидными апориями и находило из них выходы. Разумеется, выходы эти подсказывались традицией иудеохристианской религии, древнерусские книжники усваивали уроки так, что они становились их собственным знанием.

Важнейшая апория: плоть и дух. Бытийствуя во плоти, человек находил в себе присутствие иной субстанции, которая противоречила требованиям плоти, ограничивала их. Казалось бы, примирение невозможно: «елико бо пакость тѣлу твориши, души благодѣть зиждеши»[21]. Но оказывается, трудами на пределе возможностей человек

[19] *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. — М., 1993. С. 68.
[20] А позже в телах, видимых простым человеческим глазом, они спешат на помощь «сроднику своему князю Александру», упоминаются даже «чървленые» одежды. — Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т.5. XIII век. СПб.: 1997. С. 360.
[21] Ссылки на издания и страницы этого и нижеследующих текстов приводились выше.

может обуздать, «въсхластити плътьскыя похоти…», «исповѣданиемь» «врѣдъ бо плътьныи» исцеляют. Противопоставленность элементов не безусловна; божественным усилием противоречие было преодолено: возникла «плоть съдушна, словесна же и умна». Между божественной и человеческой плотью размываются границы в таинстве причащения: «приимѣмъ плъть тоу и кръвь его». Более того, через крещение человек перестает быть капризом «похоти плотьскы», но становится существом «отъ Бога родишася». И вот уже человек способен обратить свою плоть в «жилиште Божие». В таком понятии как «плътьныи ангелы» межа между духом и плотью исчезает вовсе.

При оговорках, приведенных выше, «тело» можно считать индивидуализацией понятия «плоти», а «душу» — индивидуализацией понятия «духа». Идея двусоставности человека не была чужда уже древнерусским волхвам, с христианскими коррективами она была усвоена и книжками Руси. Тело и душа не только соперничают друг с другом, но способны к гармоническим отношениям: у них могут быть общие радости — «радовашеся душею и тѣлом», и общие печали — грехи «оумаряють» не только душу, но и тело.

Душа, как будто, не столь уж бестелесна: кроме специфической «пишти» — молитв, душе потребна и пища обычная: «насыштяяи тѣло свое, дажь чясть отъ тряпезы ты твоея души своеи» (Избор. Л. 40 об., 4—8. С. 236). С другой стороны, не всякое тело подлежит тлению: тела святых сохраняются и даже поднимаются на небеса, как это было с телами Бориса и Глеба; в теле они могут впоследствии являться на земле.

О теле надлежит заботиться, держать в чистоте. Тело страдает, «надъ малъмь огньцьмь, съкърчивъшеся» и «морозъмь измьрзъше». Смерть приходит, когда пронзают тело. Наконец, как мы указывали, в некрологическом портрете мертвое тело описывается как живое и прекрасное.

Нашей целью было представить материал в его, так сказать, ментальном аспекте. Следующим этапом может стать изучение означенных понятий в структуре отдельных произведений.